

asignándole una función, la síntesis de la totalidad, que es propia del método metafísico. Posteriormente se pone en relación esta clasificación con la división de las ciencias por los grados de abstracción, explicada en el capítulo anterior, y se hace un estudio particularizado de las matemáticas y su objeto; de las ciencias físico-matemáticas y otras ciencias intermedias; de las ciencias acerca de lo material y acerca de lo espiritual; las relaciones de la lógica con otras ciencias. Por último se expone la división de las ciencias en especulativas y prácticas.

El capítulo IV se dedica al método científico en general, común a metafísicos y científicos. Según Santo Tomás, todo método debe ser simultáneamente resolutivo, pues va de los efectos a las causas, y compositivo, pues de las causas vuelve a los efectos. Debe utilizar también la inducción esencial que permite con pocas observaciones captar la esencia del objeto, y se puede ayudar de otros métodos como la inducción probable, la experiencia de las ciencias particulares y la experiencia interna o reflexiva. Por último, todo método utiliza la demostración, ya sea por las causas o por los efectos.

El capítulo V se dedica a los principios de la ciencia, examinando el conocimiento científico desde un punto de vista lógico-sistemático. Analiza la noción de primer principio, las características de las proposiciones *per se nota* derivadas de los primeros principios o conocidas por sí mismas; el lugar del forma-

lismo axiomático en la filosofía de la ciencia tomista; los principios de las ciencias especulativas: las leyes, las hipótesis, las teorías; los principios operativos propios de las ciencias prácticas; el problema de la integración de las ciencias en la metafísica; las implicaciones que la filosofía tomista tiene en la orientación de la ciencia moderna. La obra termina con un epílogo en el que se invita al lector a hacer unas reflexiones sobre la necesidad de optar o por la concepción inmanentista de la ciencia, sea esta analítica o dialéctica, o por la concepción de la ciencia de la metafísica del ser.

En conclusión: se trata de una investigación que, junto a un conocimiento profundo del pensamiento de Santo Tomás en sus textos, manifiesta una gran preocupación por los problemas actuales de la ciencia, siendo de interés tanto para metafísicos como para quien quiera conocer una interpretación no convencional del método científico.

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI

SCHULTE, Günter, *Die Wissenschaftslehre des späten Fichte*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1971, 262 págs.

Estamos ante una exposición de la filosofía última (1811-1813) de Fichte, o sea, de la última *Doctrina de la Ciencia* (DC) completa.

Como es sabido, la más cono-

cida obra de Fichte sobre la DC es la exposición de 1794; pero en los últimos tiempos la DC de 1804 ha sido particularmente estudiada por Geroult, Widmann, Janke y Lauth (por este último, en lecciones todavía inéditas).

Acerca de la DC de 1812 existen algunas referencias en Wundt y Drechsler.

El autor nos ofrece una DC que conserva una esencial unidad desde su primera exposición en 1794. (El problema del Absoluto es desarrollado partiendo de la DC de 1794; cfr. § 1). Además se propone mostrar la "culminación de la metafísica occidental" realizada por Fichte, la cual no debe verse en la vía que va "de Kant a Hegel". El trabajo se presenta como un presupuesto para una investigación exhaustiva de Fichte, la cual sólo puede lograrse cuando estén publicadas las veinte exposiciones que Fichte hizo de su doctrina.

Fichte desarrolla en la DC de 1812 la quintuplicidad de la forma del saber como fórmula del ejercicio actual de la reflexión en el acto mismo de pensar la DC. Consiguientemente intenta el trabajo (por cuanto es una exposición de la DC) entender la DC en la reflexión sobre la conciencia actual del lector que estudia a Fichte, o sobre el filósofo implicado en la existencia viviente. La DC es esencialmente autoconciencia de sí como autoconciencia de un simple filosofar. La verdad de la que habla no puede estar en ella misma, pues la DC, como imagen, se distingue de la verdad,

como ser. El saber tiene que superarse a sí mismo en su verdad.

La interpretación que este libro ofrece es, en lo esencial, un acto de repensar el pensamiento de Fichte, "traduciendo" y mediando este pensamiento. Brinda, pues, una exposición de la Doctrina de la Ciencia colocando en el punto de evidencia de la DC el motivo de su tarea. La DC fundamenta la posible *verdad de la existencia humana* en general mediante la construcción de un sistema de reflexión, cuya certeza se confirma no sólo por encima de sí misma como mera teoría (de algo pensable), sino justo *por medio* de esta superación, la cual puede acontecer por la reflexión o por la llamada praxis (cfr. el final del trabajo, § 19). La repetición o el recuerdo de la doctrina fichteana corresponde a este apremio. La pretensión de pensar la DC es por tanto retomada del ejercicio del pensamiento mismo de Fichte, sin hacer referencia primordialmente a su puesto histórico. Esta reflexión sobre la DC tiene que legitimarse desde la verdad misma de la DC.

Lo que significa la fundamentación fichteana de la posible *verdad de la existencia humana*, es explicado por el autor siguiendo una estricta interpretación textual, en los apartados principales de las tres partes del libro, especialmente, en los apartados a y c de la Primera Parte, y en los apartados a y c de la Segunda Parte.

La "verdad" de la existencia humana mienta, de un lado, las



verdades fácticas en las que se fundamenta en general la existencia: 1) El mundo sensible prerreflexivo. 2) El mundo comunitario también prerreflexivo. 3) La evidencia moral —aún no mediada— en la conciencia. 4) La conciencia de la absoluta nulidad de la existencia en general como conciencia de la muerte (del poder también-no-ser) y como conciencia de Dios (del ser absoluto). De otro lado, la “verdad” de la existencia mienta aquel sentido del existente que nos es dado en forma de tarea como inversión que el existente hace de su nulidad, por lo que el existente se convierte en manifestación del Absoluto. Las “verdades fácticas”, por tanto, la facticidad del existente en general, se hacen patentes como condiciones de posibilidad de tal inversión, la cual propiamente invierte la nulidad de la facticidad.

En este sentido, *existencia* (Dasein) significa lo mismo que conciencia y *saber* (cfr. p. 76), o sea, significa la esencia del yo, en tanto que deja que todo se manifieste. El saber es la manifestación (imaginal) del ser, mediante la superación del mismo como imagen, en el ser imaginal del yo como ser autosapiente. La fundamentación de la verdad del existente humano es la *Doctrina de la Ciencia*.

La DC misma es, pues, aquella forma quintuple del existente que abraza esa cuádruple facticidad y que se comprende como sistema del saber y, con ello, como la certeza de un saber que puede alcanzar la verdad como verdad de una ima-

gen que debe ser. El saber fáctico, la facticidad del existente en su cuádruple determinación, se muestra como la posibilidad fáctica de esta verdad, la cual tiene que consistir en una determinación ininterrumpida de lo fáctico. La determinación de lo fáctico tiene, pues, que mostrarse como una determinabilidad continua respecto de la verdad (lo real sensible es, en sentido kantiano, lo permanentemente determinable). La continua determinación tiene que hacer entonces de lo fáctico una imagen de lo que la existencia es en la absolutividad de su manifestación omnicomprendiva, o sea, una imagen de unidad, unidad que exige una determinación ulterior. La verdad de la certeza del yo sólo se logra mediante el proceso histórico de este “hacer formador”. Pero, a diferencia de Hegel, la alteridad reconocida no puede aquí ser trabajada mediante la negación de la negación (por lo tanto en el tiempo), porque eso significaría el final de la autoconciencia que se temporaliza, la cual siempre permanece como conciencia de lo fáctico.

El saber es, como conciencia de lo fáctico, “saber absoluto”, o sea, *saber del Absoluto*, como saber de la ley de ulterior determinación que caracteriza a la verdad; tal determinación es la autogénesis del yo que se pone y se supera a la vez. El Absoluto designa el comienzo ya superado en el acto del comienzo del yo, pues se sustrae como “pura posibilidad” al yo (o sea, a su imagen autosapiente). El existente es el *ser formal* de

este ser absoluto, pues es absolutamente en el modo de ser-imagen. El concepto del Absoluto (en el sentido de *conceptus mentis*) pertenece también a este existente como manifestación del Absoluto. Mediante este concepto se comprende el existente y en él se concibe íntegramente como *imagen*, en la cual hay que formar el comienzo propio. La imagen que se comprende a sí misma se muestra entonces como existiendo absolutamente por medio del Absoluto; y como esta imagen no es nada más que automanifestación, tampoco será más que la libre posibilidad de formar imaginariamente por sí misma el Absoluto. En esta unidad de lo categórico y lo problemático, la manifestación es un *deber*, un poder-deber propio de la imagen del Absoluto. La facticidad se muestra así como deber del deber, o sea, como posibilidad fáctica propia de la facultad de hacerse imagen del Absoluto mediante la autodeterminación que acontece en estricta determinación continua de lo fáctico.

La DC tiene como precisa tarea expresar el concepto del Absoluto como la imagen en que el saber mismo se distingue del Absoluto, por cuanto concibe su nulidad y experimenta como determinación (deber) formar imaginariamente dentro de sí el Absoluto. La determinación del saber como manifestación fáctica tiene que ser derivada de esta determinación fundamental, o sea, del concepto mismo del Absoluto.

La filosofía fichteana del Ab-

soluto es, pues, *filosofía de la facticidad*, en la cual tiene que mostrarse el ser fáctico como manifestación del Absoluto y este mismo tiene que mostrarse no como ser fáctico, sino como comienzo puro y no fáctico de la automanifestación.

La primera parte de la interpretación de Schulte, además de establecer el concepto de un Absoluto no-fáctico, ofrece la elaboración de la "mediación" (*Durch*) como concepto estructural decisivo para explicar la quintuplicidad del saber en la unidad de la apercepción. La DC muestra esta unidad como unidad de "la automanifestación que se manifiesta como automanifestándose".

La segunda parte elabora el concepto mismo de Absoluto como imagen sistemática del saber y a la vez fundamenta la unidad de esta posibilidad deponiendo la concepción de Espinoza sobre el Absoluto. El tercer y último capítulo intenta derivar la determinación de la manifestación, o sea, la determinación propia de una facultad fácticamente posible, en acto de poder y deber.

La determinación de la manifestación es doble, según la disyunción fundamental de lo categórico y lo problemático en el deber. La manifestación implica, como *facultad* o *poder debitorio*, la distinción entre determinación fáctica (verdades fácticas) y determinación moral, que se corresponde con la doble legislación kantiana. Con la unidad de esta doble legislación en el ser libre de la manifestación (del Absoluto) funda-



menta la DC la verdad que unifica la razón teórica y práctica, verdad que por referencia a la vida moral exige la superación de la verdad de sí como teoría. (La articulación de estos pasos puede verse en la nota de la p. 161).

Como imagen autosapiente (teoría, doctrina) la DC implica su distinción de otras teorías, especialmente de aquellas que aparecen como una verdad teórica del Absoluto, tomando ésta directamente de la determinación fáctica de la existencia. Particularmente la DC refuta la *Filosofía Natural* de Schelling, en tanto que pretende ser filosofía del Absoluto.

La tercera parte contrapone la doctrina fichteana a la Filosofía de la Naturaleza de Schelling, estudia las diferencias que hay entre ambas e intenta fundamentar sistemáticamente la posibilidad de una física especulativa. Ofrece ciertamente una profundización de ideas esenciales de la DC (cfr. nota de pág. 225). En especial la interpretación de la *Lógica Transcendental* de Fichte muestra una fundamentación filosófica de la Física experimental matemática y de las Ciencias empíricas en general, tarea ésta completamente novedosa dentro de las investigaciones sobre Fichte.

La relación de la DC con la Filosofía Natural fue intentada ya por Kroner, a propósito de su exposición de la DC de 1794. Pero la Filosofía de la Naturaleza de Fichte no fue propiamente explicada; llegó a ver Kroner que la DC es también una fundamentación de la cien-

cia natural; esto último resalta en el libro de Schulte, en la tercera parte, a propósito de sus referencias a la *Lógica trascendental* de Fichte.

El problema de una Física especulativa fue tocado en el 1968 por Wildt siguiendo la impostación schellingiana de una Filosofía Natural; pero sus resultados son insatisfactorios (cfr. nota de pág. 261). Schulte critica fundadamente esta fase de la filosofía de Schelling. Además, y refiriéndose a la teoría kantiana de las ciencias naturales, subraya el fracaso kantiano (en *Metaphysischen Anfangsgründen*) y busca una verdad propia de estas ciencias.

En el excurso del § 10 considera que el destino de la existencia humana en Sartre y Merleau-Ponty está ya contenido y superado en *El destino del hombre* de Fichte.

El trabajo contiene en general un valioso análisis de textos y un conjunto de reflexiones críticas de alto valor filosófico.

En su conjunto, Schulte muestra la posibilidad, aunque no la necesidad, de comprender y realizar la filosofía como filosofía del Absoluto.

JUAN CRUZ CRUZ

TINLAND, Frank, *La différence anthropologique. Essai sur les rapports de la nature et de l'artifice*. Aubier Montaigne, París, 1977, 454 págs.

“¿Hay o no continuidad y homogeneidad entre la informa-